

В. Д. Жукоцкий  
З. Р. Жукоцкая  
г. Нижневартовск

## РУССКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ В ЗЕРКАЛЕ СИМВОЛИЧЕСКИХ ФОРМ

Вся история культуры есть история реформационного сбрасывания отягощенных пылью веков культурных форм во имя создания новых, или столь же реформационного по сути наполнения старых культурных форм новым содержанием. Однако повизна никогда не была самоцелью научного, художественного, философского, и тем более религиозного развития. Она возникала лишь в условиях жесткой необходимости, продиктованной логикой развития личности, внутренних степеней свободы, или того, что Андрей Белый назвал *«душой самосознающей»*. В нашей литературе до сих пор остается недооцененной реформационная логика русского символизма вообще и антропософского символизма Андрея Белого, в частности. По сути, все, что делалось в русском символизме, подчинялось неумолимой логике вставания в грядущую русскую Реформацию XX века, хотя в инструментальном плане он включал в себя самые разноречивые интенции: светского гуманизма, реформации и даже контрреформации<sup>1</sup>.

Для Андрея Белого культура предстает как процесс роста *самосознающего «Я»*, олицетворяющего всеобщность живого сознания во мне. Оно принципиально отлично от нашего малого биологического «я». Как известно, Зигмунд Фрейд предпочел придать этой «культуре во мне» статус «супер-эго», статус начала контролирующего, карающего и даже закрепощающего наше сознательное «я» и бессознательное «оно». Это, собственно, и приводит, согласно психоанализу, к разного рода психическим заболеваниям. Человек становится психически болен, если пытается вместить в себя больше общественного должностования культуры, чем он в состоянии вынести. Русский символист движется в обратном направлении. Он, напротив, обожествляет это «сверх-я» или большое «Я». Он называет его «окрепшим «Я»», которое в нас рождается, когда мы вторично родимся». Более того, он называет его *младенцем*, «вторым широким «Я»», которое одинаково объемлет и коллективы и «я» индивидуальное»<sup>2</sup>.

А. Белый усматривает глубокий смысл в том, что христиане празднуют Рождество в момент зимнего солнцестояния, когда день становится самым коротким и наше физическое «я» сжимается,

минимизируется и даже отказывается от собственности во имя рождения главного во мне — младенца Христа, символизирующего мое (оно же и *наше*) второе или большое «Я».

Данный текст представляет собой стенограмму доклада А. Белого, сделанного 24 января 1920 г. во Дворце Искусств в Москве. Только в контексте этой революционной эпохи можно понять глубокий реформационный смысл заключительных слов доклада: «И вот именно мы можем *быть* (т. е. можем *состояться* в качестве реформаторов. — В. Ж., З. Ж.), стоящие сейчас на рубеже нового культурного периода, тогда когда старое лежит в развалинах, когда мы переживаем наш декабрь, когда мы находимся как раз посередине нашего зимнего странствования, именно в этот момент мы должны *прислушаться* к каким-то внутренне восставшим в нас возможностям, чтобы понять, что самое это зимнее странствование есть лишь обряд, потому что древние мистерии начинались с *обряда ужаса*, когда движимый посвящением в истину должен был пережить ужасы, когда храм казался ему с опрокинутым алтарем и ветры гуляли в нем. Только тот, кто мог пережить ту превратность, этот холод и голод, и найти в этой превратности молодую мощь нового утра, тот может перейти к *принятию* этой внутренней рожденности и от принятия этого *внутреннего рождества* перейти к следующему обряду мистерии, который назывался *обрядом чаяния*» (курсив наш. — В. Ж., З. Ж.)<sup>3</sup>.

Так рождалась и благословлялась на жизнь и подвиг новая эпоха Советской культуры, чаемая нового мира и новой жизни, «движимая посвящением в истину». Для ее успеха нужно было одно — принять и понять *ужас* перехода в новое измерение, эту превратность, этот холод и голод гражданской, по сути, религиозной войны, широкого реформационного движения, вступившего в фазу мистерияльного самовозбуждения. И если все это было принято тем поколением людей, если оно не могло не принять этой новой реальности культуры и общества, то, спрашивается, что нам сегодня мешает сделать это уже чисто теоретически? Ведь все, что от нас требуется, так это проследить логику неотвратимости совершающегося события-поступка прошлого поколения. «Мы должны *прислушаться* к каким-то внутренне восставшим в нас возможностям» — настаивает русский символист.

Восторги и ужасы русской революции пробуждали в людях ощущение грандиозности совершающегося события, религиозно-реформационное чувство внутренней свободы, действительного Сошествия *Распятого и Прикованного к иконостасу* в мир, в бескрайний горизонт культуры, экономики и политики, в людское

марево, охваченное религиозным энтузиазмом строительства нового, никогда не бывшего ранее мира. Сама большевистская установка на бытие *«человека вне собственности»* была, по сути, возбуждающей аскетический религиозный энтузиазм. Это своего рода архетип массового религиозного движения. Реформация несет в себе бунт в отношении форм и способов функционирования собственности, самих основ человеческого бытия. Рождение духа, нашего второго широкого *«Я»*, требует освобождения от собственности, требует неприкаянности. Человек приходит в этот мир голым, и, покидая его, он вновь «все оставляет людям». Коммунистические стражи, эти «воины бытия», стоят на входе и на выходе из этого мира. Они лишь по-разному облачаются. Не трудно увидеть, что за кожанкой большевистского комиссара скрывался истый *реформатор*, когда-то с успехом примерявший и успевший изрядно поизносить лютеровский камзол.

Культурные эпохи реформационного обновления основ веры продлевают в историческом масштабе то же, что совершается в символических обрядах омовения или рождения внутреннего источника Света. Эта универсалия присутствует во всех религиях и культурах народов мира. Например, в Японии празднование 22 декабря представляло символ Солнца в образе младенца. «Этот образ солнечного младенца или внутреннего и есть образ того второго *«Я»*, которое нам становится ясным только тогда, когда мы научаемся жить в расширенной сфере сознания, *вне собственности*. Потому что держаться за свою коротенькую, ограниченную духовную жизнь, это значит во имя одной из фигур, вписанных в это *великолепие*, просмотреть все другое (великолепие целого)» (курсив наш. — В. Ж., З. Ж.)<sup>4</sup>.

Наша нынешняя, пока чисто либеральная контрреформация явно несет в себе угрозу просмотреть все это историческое великолепие Советской эпохи, с этой ее радикальной установкой духовного возвышения над всем сущим через актуализацию бытия человека *вне собственности*. Поймут ли это наши либералы? Именно к ним (и к себе — бывшему) обращает свой пафос человека, принявшего и усвоившего законы Реформации, русский символист: «И только вынося сосуд нашей души из ограды нашей замкнутости, из нашей собственности, оставаясь посередине полночи, мы можем опять видеть блеск, и этот блеск будет блеском звезды. Наше *«Я»* открывается как блеск звезды, до которой мы еще не достигли»<sup>5</sup>.

Эта Вифлеемская звезда — лишь символ восходящего, растущего светового дня. Пройдет время и наше расширенное *«Я»*

предстанет в образе сияющего Солнца, в лучах которого звезды ограниченной индивидуальности и обособленности нашего малого «я» померкнут, уступая место пиршеству Всеединства. Все наши творческие индивидуальности, исполненные возрожденческого духа, сияют отдельными звездами на великолепном небосклоне культуры, но лишь до тех пор, пока Солнце скрылось за горизонтом и мир погружен во мрак. С другой стороны, час нашего возрожденческого торжества, а это время культуры Серебряного века, которая встретила свой декабрь в Октябре, есть одновременно час рождения растущего на глазах Солнца, явленного в образе младенца. Именно он своим сиянием уравнивает всех. За чисто субъективным открытием расширенного «Я», этого подлинного Откровения, этого «Христа во мне», у А. Белого без труда угадывается и общий план рождения новой религии и новой культуры, ставших на деле — русской Реформацией XX века. Его переполняет смешанное чувство, где *ужас* и *святость* — в одном.

В этой образной картине превращения ночи в день, индивидуальности во всеобщность, ренессансной индивидуальной замкнутости в общественное служение, проступает культурно-исторический аналог двух великих эпох в Европейской культуре — Возрождения и Реформации. Такова внутренняя логика перехода возрожденческого процесса в реформационный: от множественности точек зрения к единству, от *свободы воли*, как ее понимал Эразм, к *рабству воли*, как ее понимал Лютер. Этот ставший классическим спор двух титанических фигур одного поколения, соединивших в один узел драму двух эпох — Ренессанса и Реформации, обнаружил удивительное свойство воспроизводиться во множестве других стран, эпох и поколений. Например, в знаменитом споре А. А. Богданова, убежденного во множественном характере марксистской истины<sup>6</sup>, и В. И. Ленина<sup>7</sup>, убежденного в единственности правильного пути, на деле в очередной раз сошлись в непримиримом столкновении *Эразм* и *Лютер*. Поражает даже стилистическое сходство и демонстрация железной воли и непримиримости к врагам в текстах Ленина и Лютера. Они как будто вылиты из одного куска стали.

Это безусловное право и обязанность воли, пребывающей между *свободой* формы и *рабством* содержания, на утверждение единственно правильного решения есть архетипическое свойство реформационного мышления. Не случайно Лютер заключал свое полемическое сочинение такими словами: «...ты пишешь, будто бы ничего не утверждаешь, а только сопоставил разные мнения. Так не пишет тот, кто вполне постиг дело и верно его понимает. Вот я

в этой книге не сопоставлял мнения, а утверждал и утверждаю и не хочу, чтобы кто-нибудь принимал решение, по совету всем покориться»<sup>8</sup>. Эти слова могли бы стать эпиграфом к полному собранию сочинений Ленина, поскольку выражают саму суть его исторической миссии.

Символична даже симметрия двух великих дат в истории человечества: 1517 и 1917. Начало европейской и русской Реформации разделяют четыре столетия. Именно разность эпох предопределила и разность идеологического наполнения реформационных движений. После великой эпохи Просвещения русская Реформация могла быть только воинственно атеистической, но предметом реформационного воздействия оставался все тот же патриархальный уклад догматического вероисповедания и образа жизни.

*Гегелевский алгоритм Реформации.* В логике реформационного процесса есть одна интересная особенность, своего рода парадокс. Хорошо известно, что именно протестантизм расчистил дорогу для бурного развития философии Нового времени и европейского рационализма. Гегель даже видел в протестантизме непосредственную предпосылку для становления философии как вершины духовного развития человечества. Однако парадокс состоял в том, что все начиналось с прямо противоположного — с тотального отрицания философии.

Лютер возненавидел философию за ее разномыслие, за ее возрожденческую плюралистичность и бесконечные сомнения. Но в первую очередь под огнем тотальной критики была схоластическая философия, поскольку она воплощала в себе идею папства, усредняющего истину торговой сделкой между верой и разумом. Статус «служанки богословия», по Лютеру, равно унижал и веру и философию. Отпущенная таким образом на волю философия очень скоро трансформировала протестантскую «божественную волю» в «мировой разум» и в самое право установления «бытия истины во мне». Очистив веру от философии (схоластического типа), протестантизм очистил философию от веры, навязываемой внешним авторитетом. Он санкционировал право философа не столько на разномыслие, сколько на поиск и установление абсолютных истин, на предельную интеллектуальную твердость в своем деле.

С отрицания философии начинали все реформаторы новейшего времени. Маркс и Ленин делали это по-своему. Позитивисты и прагматисты по-своему, Ницше по-своему. Но все, в конечном счете, приходило к утверждению *своей* философии. И в этом была неотъемлемая логика саморазвития культурных форм. За философией в эту эпоху следовали искусство и его абсолютная авто-

номия, право художника на свое откровение, высшая санкционированность свободы художественного творчества. За искусством следовали политика и историческое право на гражданскую и политическую активность, на действительное общественное законотворчество. Все эти эволюционные процессы реформационного развития хорошо нам известны и по истории советской культуры, ее искусства, философии и политики, которые начинали с бескомпромиссных догматических установлений и ограничений, а заканчивали тотальной самокритикой и фантастической внутренней свободой. Впрочем, интенция к самоутверждению этой свободы была, как известно, искусственно прервана внешней и внутренней волей сокрушения основ, колючими ветрами «холодной войны», что, впрочем, образует отдельную тему для разговора.

Общим культурно-историческим достижением протестантизма стало утверждение принципа свободы совести, права на свободный выбор религии и форм религиозного вероисповедания. Слово «*протестант*» и в наше время остается нарицательным и символизирует неотъемлемые права личности на автономию от каких-либо навязываемых внешних авторитетов, включая авторитет церковной иерархии или государства. Такова культурологическая основа современного гражданского общества.

Гегель начинал свое философское поприще с анализа вопросов позитивности и народности религии, с философского оправдания Реформации, открывшей путь к «чистой религии разума», способной на деле противостоять разного рода «фетишистской вере», включая ее крайние проявления в позитивном вероисповедании традиционного христианства. Реформация освободила Европу от модели «церковного государства», утвердив принцип «отделения церкви от государства». Реформация, тем самым, заложила основы для формирования современного гражданского общества, где *священными* почитаются права личности на свободу вероисповедания или свободомыслие. Молодой Гегель убежден: «великие мужи новейших времен вложили такой смысл в слово «протестант»: оно означает человека или церковь, которые не связали себя неизменными религиозными нормами, а протестуют против всякого авторитета в делах веры, против любых обязательств, противоречащих священным правам (личности)»<sup>9</sup>.

Нет ничего удивительного в том, что программу лешинского или пароднического в широком смысле *атеистического протестантизма* для России, страны, погрязшей в беспробудном ортодоксизме позитивной веры, заложил именно Гегель. В отличие от радикалов-просветителей, объявивших религию сплошной глупос-

тью и суеверием, Гегель предлагает модель *умного* просветительства, которое не спешит отвергнуть традиционные религиозные формы, но стремится дать им объяснение как исторически необходимым и преходящим. В основе этой культурно-исторической коллизии лежит, по Гегелю, драма отношений между рождающимся в человеке разумом и его природной чувственностью. Разум дает сознанию такие императивы (целого, всеобщего, абсолютного), которые наша чувственность еще не в состоянии отобразить иначе, как путем создания «потустороннего существа», властвующего над природой. Именно слабость становящегося разума — теоретического и практического — с необходимостью воспроизводит фетиш и его позитивное культивирование. Однако смысл истории связан с устойчивым процессом приближения человеческого разума к состоянию *ставшего*, обретающего собственную идею и убедительность в себе. «В этом отношении, — пишет Гегель, — вера, неполнота сознания, означает, что разум абсолютен, завершен внутри себя, что бесконечная идея разума должна быть создана самим лишь разумом, чистым от всяких чуждых примесей, что завершена она может быть лишь с удалением именно того самого, навязывающегося ей (нашей чувственностью. — В. Ж., З. Ж.) чуждого существа («Всевышнего»), а не посредством сращения его с нею»<sup>10</sup>.

Отсюда формула воинствующего *антитеологизма*, в которой традиционный «Бог» умирает окончательно, будучи разделен на две сущности — «чуждого существа» и «моральную веру в бытие бога». Отныне, по Гегелю, следующему в этом вопросе за Кантом, вера в Бога имеет только моральное оправдание, как вынужденный способ поддержания человека, еще не окрепшего в моральном и социальном отношении.

Таким образом, традиционная позитивная религия образует лишь первую половину пути, которую призвана пройти культура расширяющегося самосознания, нравственного становления человека. Это путь, на котором мораль внушается человеку силой внешнего церковного авторитета и *страха Божия*. Но сущность второй половины пути связана с обнаружением самобытности морального императива, исходящего из внутренней свободы личности и не признающего какого-либо внешнего авторитета. Для того чтобы прийти к пониманию этого пути, надо было начать с протестантского кредо «*sola fide*» и «Бог во мне». Европейская Реформация открывает и освещает собой вторую и, надо полагать, лучшую половину эволюции культуры и общества.

В том, что эта половина действительно лучшая, у Гегеля нет никаких сомнений, ибо та форма позитивного вероисповедания,

которую приняло христианство в своей истории, противоречит законам разума, и оставалась терпимой лишь в силу исторически ограниченных обстоятельств бытия. Гегель убежден: «самое приискорбное зрелище можно увидеть, если действительно заглянуть в историю и посмотреть, какую жалкую форму образованности обрел род человеческий отказавшись — каждый за себя как индивид и за свое потомство — от права судить, что истинно, что благо и справедливо в важнейших предметах нашего знания и нашего верования и во всех остальных вещах. Идеал совершенства, который христианская секта стремилась реализовать в своих членах, в разные времена был разным, но в целом всегда запутанным и недостаточным; это можно было бы предположить уже по тому, как надлежало реализовать его, а именно путем умерщвления всякой свободы знания и разума (теоретического и практического)...»<sup>11</sup>.

Статус святых, по Гегелю, получали «бездельники, подлецы и умалишенные». И этим все сказано. Тот, кто был нравственным только из «страха Божьего», по принуждению, на деле оказывался самым безнравственным существом, как только видел остов позитивной религии покачнувшимся. Гегель предупреждает, что, «когда оставляют какую-либо просто позитивную религию, как следствие наступает безнравственность». Но виновата в этом сама позитивная религия, построенная на внешнем благообразии. Она умудряется не нести в себе никакой содержательной морали свободного выбора, кроме внешней помпы и веры в авторитеты: «если вера была просто позитивной верой, — это непосредственная вина позитивной веры, а не того, что она была оставлена...»<sup>12</sup>.

Таков сюжет и русской революции-реформации, предписанный гегелевским алгоритмом мысли. Как истинно народное движение, идущее снизу, она нацелена была против лицемерия властей — духовных и светских. Ее вдохновлял реформационный порыв национального самоопределения, освобождающего всех и во имя всего человечества. Слова, сказанные Гегелем о Реформации в Германии, в полной мере применимы и к России XX века: «Реформация, кровопролитное утверждение своего права на реформацию — это одно из немногих событий, в котором приняла участие нация»<sup>13</sup>.

Вот почему, как бы это кому-то ни хотелось, русскую революцию, как русскую Реформацию, как событие национального и всемирно-исторического масштаба, не удастся списать по ведомству узкого политического переворота, который не терпит поскорее забыть и вычеркнуть из истории. Именно русская революция, и ее кульминация в большевизме позволили, наконец, выполнить ре-



формационную миссию уже не только в отношении русской светской культуры, поля деятельности интеллигенции, но всего российского общества, снизу доверху. Тот протестантский элемент, который прививался на теле России со времен Петра Великого, как нечто ипородное и искусственное, должен был рано или поздно прорасти российской самобытностью. От народничества русской интеллигенции и культуры XIX века к массовому народному движению реформационного типа, возглавляемому партией большевиков-ленинцев, далеко не самой радикальной партией России, взявшей на себя функцию срединного пути.

Многие из противников Лютера признавали его правоту по существу. Но они упрекали его за то, что он, не дождавшись реформы сверху, посредством собора, начал ее снизу, путем разрыва с традиционной церковью. Однако эти критики не могут дать никаких гарантий, что без Лютера и его реформации что-то вообще сдвинулось бы с мертвой точки. Плехановская критика Ленина об умеренном, компромиссном, «третьем пути» русской революции носила также чисто теоретический характер, как и Эразмова идея примирения, обращенная к Лютеру. Она была неисполнима. В эпоху религиозных битв действует другая логика культуры, а чисто гуманистические проекты откладываются на отдаленное будущее. И это будущее приходит лишь благодаря тому, что в решающий — реформационный — момент истории оно было отложено. Философия полагает свое отрицание во имя своего будущего воскресения. Такова, в частности, философия жизни, практики, культуры. Такова *философия и методология науки*, которой посвятил свою жизнь Исаак Яковлевич Лойфман.

Сегодня уже никому не придет в голову осуждать Лютера и протестантизм за то, что их начало было омрачено длинной чередой религиозных войн и настоящего (революционного) религиозного фанатизма. Во всем этом действовал непреходящий реформационный алгоритм культурной эволюции от догматизма к свободе, от внешней религиозности (обрядовости) к внутреннему миру человека. Надо полагать, пройдет некоторое время, сменится градус политических страстей, и мы (российское общество и культура) сможем по достоинству оценить глубокий культурно-исторический смысл советской культуры и истории, ставших русской Реформацией XX века.

*Русская модель Реформации.* Аналоготипический знак равенства между Лютером и Лениным в нашем повествовании означает лишь символический момент тождества *начала и конца* в культурологической модели Реформации как универсалии культуры. Гер-

мания начинала этот реформационный процесс в Европе. России выпало его завершать уже в мировом масштабе. Разумеется, и сейчас еще нельзя утверждать, что этот процесс вполне завершен. Его составляющие направлены в бесконечность. И дело здесь не только в разного рода попятных, контрреформационных процессах, которые как бы возвращают нас время от времени к значимости исходного догматического и исполненного позитивности вероисповедания. Эти челночные движения культурно-исторического процесса неумолимо ведут нас к кульминации. Но именно Германии и России выпала честь задать две ключевые модели Реформации — начальную и завершающую (логически предельную), минимально атеистическую и максимально атеистическую, фанатично религиозную и фанатично иррелигиозную, лишь предвкусную восход эпохи Просвещения и по-настоящему завершающую ее предельными логическими окончаниями.

Уникальность русской культуры, задавшей эту *просветительскую модель Реформации* своей Советской эпохой, заключается не только в ней самой, но и в исторически сложившемся способе ее отношений с западной культурой, воспринимавшейся всегда как некое *свое-чужое*. Парадокс русской культуры задается *православием*, как одной из ее религиозных основ, которая упорно отказывалась продуцировать светскую культуру и во все времена оставалась враждебной ей. Единственным средством культивирования светской культуры в России оставалось внешнее заимствование и, прежде всего, из Европы. Получалось так, что европейская культура выступала необходимым посредником во внутринациональном диалоге между русской светской культурой и традиционной церковью. Именно это обстоятельство создало уникальный феномен *русской интеллигенции*, оппозиционный власти — светской и духовной, но образующей собственный эпицентр влияния, производящий на свет самобытную национальную культуру — музыку, поэзию, литературу, науку, философию.

Народнический пафос российской интеллигенции и культуры XIX века, исполненный энтузиазма принести русскому народу освобождение от духовного и светского рабства и разом покончить с диким *русским барством*, — представлял собой действительный подготовительный этап русской Реформации XX века. Без великой русской литературы XIX века и ее социально-культурных последствий, утвердивших культовое значение идеи «освободительного движения», был невозможен и весь дальнейший путь взлетов и падений советской культуры, ее исторического значения и мирового признания<sup>14</sup>.

Русская революция придала несостоявшимся в свое время социальным идеям Мюллера победоносный характер, после чего возникла действительная необратимость утверждения политико-правовой программы «социального государства», норма которого стала обязательным атрибутом современного конституционного права. Русская Реформация обозначила не только вершину просветительского дискурса, но и неизбежные тупики, которые возникают на пути его догматизации и невольной измены логике реформационного процесса, логике расширения человеческого самосознания.

Русская церковь также была вовлечена в водоворот реформационных изменений, и, прежде всего, фактом своего раскола. Сначала от нее откололась часть, возглавившая духовно и отчасти организационно белое движение в разгоравшейся гражданской войне, что предопределило меру его контрреформационной направленности. Ныне это — РПЦЗ. Затем на другом полюсе церковной иерархии, не без участия советских властей, возникло «обновленческое движение», заявившее готовность встроиться на старых принципах «симфонии властей» в новую систему советской власти. Наконец, сама церковь в своей основе идейно и идеологически перестроилась в вопросах своих взаимоотношений с новым государством и обществом, находя, в частности, много общего между моральным Кодексом строителя коммунизма и Нагорной проповедью. И в наше время она уже не претендует на тотальное участие и главенство в духовных и политических вопросах, хотя рецидивы прошлого еще вполне возможны на волне новейшей либерально-консервативной пертурбации. Весьма характерно заявление, сделанное архиепископом Михаилом (Мудьюгиным), профессором Санкт-Петербургской духовной академии, в предисловии к изданию избранных произведений Мартина Лютера. В числе первоочередных «внутренних» задач Церкви в России он отмечает следующие. Это «очищение Церкви, в частности православной, от накопившихся болезненных явлений, от тлетворного обрядоверия, от унаследованных от язычества, но и по сей день еще живучих суеверий, в сознании многих приобретающих даже догматическое значение, от мертвого и умерщвляющего традиционализма». И далее: «В плане продвижения к решению этих насущных задач и католикам, и православным не следует по-прежнему игнорировать исторический опыт реформационных движений»<sup>15</sup>. Владыка убежден, что сама Церковь несет ответственность за то, что «неотложные реформы сверху» не были вовремя проведены, — помешали «самолюбование и властолюбие». Сама же Лютеранская Реформация спизу, несмотря на все ужасы религиозных войн и насилий,

которыми она сопровождалась, подействовала «на множество христианских душ и на саму Римскую Церковь освежающе»<sup>16</sup>.

Из этого заявления можно сделать несколько далеко идущих следствий. Во-первых, мы вправе говорить об «освежающем» действии на Русскую Православную Церковь состоявшейся Реформации XX века и произведенной ею на свет новой культуры. РПЦ уже никогда не будет такой, какой она была до революции — исполненной «самолюбования и властолюбия». Во-вторых, столь решительные оценки самокритики свидетельствуют о реформационных тенденциях внутри церковной иерархии, и готовности использовать «исторический опыт реформационных движений» для внутренних целей. В-третьих, по прошествии почти 500 лет, неслетного количества культурных эпох и поколений, получив на практике самую радикальную атеистическую модель советской Реформации, образ Лютера в глазах российских церковных ортодоксов уже не выглядит столь революционным, как это было в начале, а евангельский ригоризм Лютера сегодня вполне вписывается в цели контрреформационных устремлений. Следует признать, что новейшая постмодернистская деморализация светского (и советского) духа, отсутствие эффективных механизмов его здоровой консолидации в условиях российского цивилизационного кризиса, открывает некоторую перспективу для попятного исторического движения, но, разумеется, не абсолютного, а лишь обозначающего «горизонты изначальности». Таким образом, в современных условиях даже откровенно контрреформационные тенденции вписываются в общую логику продолжающейся Реформации, которая на деле отыскивает золотую середину между крайними культурологическими моделями Лютера и Ленина, создавая для этих целей новые интегральные культурные формы, исполненные глубокого символизма<sup>17</sup>.

П. Н. Милюков точно выразил суть церковной реформации как явления культуры: «процесс религиозного развития состоял в постепенной спиритуализации религии, в постепенном превращении религии обряда в религию души»<sup>18</sup>. Историк русской культуры отметил два направления, по которым протекал этот процесс спиритуализации религии. Выбор между ними зависит от «личного и народного темперамента». Для преимущественно *эмоционального* характера присуще движение высвобождения от догматов через мистику и мистицизм. Для преимущественно *интеллектуальных* натур таким движением выступал рационализм со всей суммой его критической атрибутики. Вот почему выражение Ф. Энгельса о «философии протестантизма, начавшейся с Декарта»<sup>19</sup>,

схватывает саму суть революционного духа реформаторства. Эта суть состоит не просто в движении от одной религиозной формы к другой, уже реформированной, а в установлении качественно иного типа отношений между двумя векторами духовной культуры — церковным и светским. Более того, в конечном счете, Реформация стремится растворить всю полноту религиозного содержания в актуальной целостности культуры и социума. Вместо тенденции догматического обособления от мира и от «неверных» в этом мире, она устанавливает новую тенденцию действительного *преобразования* этого мира на началах духовного и социального универсализма человека.

Логика этой тенденции в корне отличается от логики крестовых походов, поскольку направлена своим острием на внутренний мир человека, понимание абсолютности внутренней свободы личности, а также на преобразование самих основ человеческого бытия. Последнее делает никчемным всякое различие религиозных форм, поскольку сама природа человеческого бытия в его истинности гарантирует подлинность религиозного содержания. Такова суть атеистической критики исторических религий. Но это уже не примитивно отрицательный атеизм радикального Просвещения, а вполне положительный атеизм умного или *просвещенного Просвещения*, вбирающего в себя всю смысловую нагрузку былых, по-своему ограниченных и обособленных, но исполненных глубокого содержания религиозных форм. Чтобы стоять на этом твердо, нужно понимать, что символика русской революции сохраняет свое непреходящее значение для настоящего и будущего русской культуры и науки.

<sup>1</sup> См. об этом: Жуковская З. Р. Свободная теургия: культурфилософия русского символизма. М.: РГГУ, 2003.

<sup>2</sup> Белый А. Философия культуры // Белый А. Душа самосознющая. М.: Канон +, 1999. С. 512.

<sup>3</sup> Там же. С. 516.

<sup>4</sup> Там же. С. 515.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Богданов А. А. Падение Великого фетишизма. (Современный кризис идеологий). Вера и наука (о книге В. Ильина «Материализм и эмпириокритицизм»). М., 1910.

<sup>7</sup> Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм // Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 18.

<sup>8</sup> Лютер М. О рабстве воли // Эразм Роттердамский. Философские произведения. М.: Наука, 1986. С. 545.

<sup>9</sup> Гегель Г. Позитивность христианской религии // Гегель Г. Работы разных лет: В 2 т. М.: Мысль, 1970. Т. 1. С. 159.

<sup>10</sup> Там же. С. 207.

<sup>11</sup> Там же. С. 131–132.

<sup>12</sup> Там же. С. 111.

<sup>13</sup> Там же. С. 178.

<sup>14</sup> См. подробнее: Емельянов Б. В., Жукоцкий В. Д., Фурман Ф. П. Народничество: русский путь. Лекции по спецкурсу. Екатеринбург — Нижневартовск: УрГУ, 2004.

<sup>15</sup> Предисловие архиепископа Михаила // Лютер Мартин. Избр. произведения. СПб., 1994. С. 14. Самое удивительное, что это первое издание трудов Лютера на русском языке отдельной книгой в России за всю нашу историю.

<sup>16</sup> Там же.

<sup>17</sup> См. подробнее: Жукоцкий В. Д. Русская реформация XX века: логика исторической трансформации атеистического протестантизма большевиков / / Общественные науки и современность. 2004. № 3. С. 89–102.

<sup>18</sup> Милюков П. Н. Очерки по истории русской культуры: В 3 т. М.: Прогресс-Культура, 1994. Т. 2, ч. 1. С. 103.

<sup>19</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 41. С. 178.

С. В. Останина  
г. Екатеринбург

## МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ И СТИЛЕВЫЕ ОСОБЕННОСТИ НАУЧНОЙ КАРТИНЫ МИРА В РУССКОМ КОСМИЗМЕ

Научный космизм, зарождаясь в рамках классической физикалистской парадигмы мышления, стремится к целостному, «патурфилософскому» (В. И. Вернадский) постижению мира, преодолевая свойственное ей разграничение человека и природы, создает тем самым своеобразную научную картину мира как высшую форму систематизации знания. В. С. Степин обращает внимание на совпадение главных принципов космизма и фундаментальных идей современной, постнеклассической науки глобального эволюционизма, оперирующей понятиями «целостность», «открытость», «ритм».

Научные идеи русского космизма, высказанные в начале XX века, не только не устаревают, но заслуживают особого внимания в связи с актуализацией в современной науке тенденции синтеза научных знаний, необходимостью построения общенаучной картины мира на основании принципов универсального эволюционизма, сочетающего в себе идеи эволюционного и системного подходов.

Научная картина мира и стиль мышления — способ ее функционирования — неразрывно взаимосвязаны и взаимоопределяют друг друга, являясь «высшими формами научного освоения мира», поскольку принадлежат к «наиболее устойчивым, исторически конкретным предпосылкам и результатам научного познания»<sup>1</sup>. Кос-